

مفكرون عاشوا ليكتبوا واغتربوا ليجددوا...

بن سليمان صادق
جامعة زيان عاشور بالجلفة

مقدمة:

الذي يتتبع الخطاب الفلسفي في العالم العربي والإسلامي يستخلص بعد قراءة متفحصة لبعض إنتاجاته أن هناك محاولات جادة لبعض المفكرين - وإن اختلفت منطلقاتهم الفكرية في العودة إلى العقل - في العودة إلى العقل والسعي إلى جعله السلطة الأعلى لكل شيء، والاحتكام إليه في كل نشاط بهدف تجاوز حالة التخلف السائدة. ولعل تعدد وتنوع هذه المحاولات سيفتح دون شك آفاقا جديدة لبلورة عدة تصورات تساهم في إحداث «وثبات» نحو التقدم والتطور، وسيغني ويخصب حقول معارفنا لا محالة، ويساعد على تقوية خطابنا العربي ليصبح أكثر إقناعا لنا ولغيرنا. ولعل من أبرز المفكرين الذين لهم فضل كبير على بلورة معالم الفكر العربي المعاصر: «محمد عابد الجابري» و «محمد أركون». ولا يفي هذا المقال بما قدمناه للأمة العربية الإسلامية، وما أثمرت مناقشتها لقضايا الفكر العربي، ولكنه على الأقل يرسم لهما صورة تبقى راسخة في ذاكرة كل قارئ يحمل في نفسه أمل إحياء هذه الأمة وبعث أجادها. فما هي ملامح التجديد عند هذين المفكرين؟ وما موقعهما في الفكر العربي المعاصر؟

1 - هل فعلا هناك فلسفة عربية معاصرة:

إذا كانت الفلسفة تقتضي وجود نظرة جديدة إلى الكون وإلى الإنسان⁽¹⁾. ووجود نسق واضح من خلاله تؤدي الفلسفة رسالتها على أكمل وجه و تجيب عن

(1) ألبرت شفييتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1980. ص 13

مختلف الأسئلة التي تطفو على سطح الفكر الإنساني في لحظة تاريخية معينة، فإن عدم وجود فلسفة عربية معاصرة حقيقة لا سبيل إلى إنكارها. وإذا كان بعض المفكرين يتحدثون عن مشروع تأسيس فلسفة عربية متميزة ومناقشة شروط تحققها⁽¹⁾ فهذا أيضا دليل آخر يشكك في وجود فلسفة عربية لها معالمها الواضحة، ولها وعيها الخاص، ومن ثم فإنه لا وجود لفلسفة عربية معاصرة، بل هناك فقط منشغلون بالفلسفة أو مؤرخو فلسفة. وإن ادعى بعضهم انتسابه المؤكد للفلسفة فذلك لقيامه بدراسات حول فلسفة القدماء أو المحدثين أو غيرهم. بيد أن ذلك لا يرقى إلى مرتبة الإنتاج الفلسفي الذي يقوم على تكوين نظرة شمولية إلى المجتمع وإلى الإنسان وإلى الطبيعة على أساس معين من العلم، ومن خلاله يتشكل نسق معرفي خاص يحدد المبادئ والأسس التي بها يهتدي الإنسان في حياته.

لكن هذا الرأي مردود على أصحابه لأنه قائم على إقصاء - بشكل تعسفي - عدة مجهودات لمفكرين وباحثين متميزين في العالم العربي. وإن لم نجد فلاسفة لهم أنساق فلسفية على درجة عالية من العمق والنضج، فإن هنالك نشاط فلسفي حثيث قد يكون تمهيدا لظهور أفكار فلسفية أصيلة متميزة كالتي عهدناها مع «ديكارت» أو «كانط» أو «هيجل» أو غيرهم. وفي هذا الإطار تظهر محاولات «محمد عابد الجابري» و «محمد أركون» اللذان أسهما بشكل كبير في رسم معالم هذه الفلسفة العربية المعاصرة، من خلال ما قاما به من حفر واسعة في حقول التراث العربي، وما وصلا إليه من نتائج يمكن أن تضاف إلى حسنات البحوث الفلسفية الأصيلة ذات الطابع الإنساني الشمولي في وقت نحن فيه أشد حاجة إلى معرفة ذواتنا وتراثنا، وتطوير فكرنا إلى «أعلى» حيث تبلغ رسالتنا الثقافية إلى ما وراء حدودنا فيسمعها العالم كله إذا أمكن على حد تعبير «زكي نجيب محمود»⁽²⁾.

2- محمد عابد الجابري (1935-2010م):

الحقيقة أن أفكار ومذهب أي مفكر تتحدد أساسا بالتربة التي نبتت فيها، لأن كل مفكر يتكلم لغة عصره، ومن ثم يصعب فهم أي إنتاج فكري أو فلسفي بمنأى عن البيئة التي ولد فيها. ومن العسير وجود مذهب صحيح وشامل لم تنبع تحليلاته من المعتقدات

(1) أبو يعرب المرزوقي، طيب تيزيني، أفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر المعاصر، ط1، دمشق 2001. ص 42
(2) زكي نجيب محمود، في فلسفة النقد، دار الشروق، ط2، بيروت 1983. ص 244

السائدة في زمان و مكان ظهوره⁽¹⁾. و من الصعب فهم أية أفكار فلسفية دون النظر إلى الناس الذين كتبت لأجلهم، وذن النظر إلى اهتماماتهم و الاتجاهات التي يسلكونها في الحياة، وطريقة وضعهم للمشاكل. إن الذي يشكل قيمة عمل ما ليس فقط ما يحتويه في ذاته، بل قيمته بالنسبة إلى زمانه و محيطه. و على ذلك يمكن القول أن الحقيقة لمن تحصيل الحاصل أن نقول عن الكتاب أنهم متصلون دائما بعصورهم التي يعيشون فيها، "ولا فرق في الجوهر بين أن يؤيد الكاتب عصره أو يعارضه فكل الموقفين اتصال"⁽²⁾. وهذا الكلام يصدق على "محمد عابد الجابري" الذي شارك بحق في روح عصره من خلال مؤلفاته المتنوعة التي يصعب الوقوف على قضاياها على نحو تفصيلي في مقال أو مقالات لأنها تحتاج إلى دراسات و أبحاث و رسائل جامعية كثيرة لتحليل أفكارها و قراءة أبعادها، و من ثم تثمين جهد من كان لهم فضل عظيم في تشخيص أمراض هذه الأمة واقتراح الحلول الملائمة لمشاكلها.

- الجابري و مسألة الديمقراطية:

الديمقراطية كلمة يونانية تعني حكم الشعب نفسه بنفسه، ولم يكن ينظر إليها على أنها الحكم الأمثل، بل كانت قرينة إلى حد كبير بالفوضى. وهذا المفهوم حسب "الجابري" لا نجده في الثقافة العربية الإسلامية، وإن كان "الفارابي" ترجمها إلى "الجماعية" أو "الحكم الجماعي" أو "المدينة الجماعية"⁽³⁾. ومعنى ذلك أن الديمقراطية كانت من "اللامفكر فيه"⁽⁴⁾، وهو ما يفسر إهمال هذه الكلمة في سجل المصطلح العربي. ويلاحظ الجابري أن الديمقراطية لم تكن هدفا في ذاتها عند "أفلاطون"، بل كانت شكلا من أشكال الحكم التي استعرضها في "جمهوريته" وهو بصدد البحث عن الصيغة التي تتحقق بها العدالة بصورة أفضل. فالهدف إذن هو تحقيق العدالة في المجتمع. وهذا ما لم نجده في الثقافة العربية الإسلامية سواء على مستوى الفقهاء أو المتكلمين أو الفلاسفة. فالمفهوم السياسي للعدل كما نجده اليوم لم يطرح في خطاب المتكلمين و الفقهاء، ولم يكن محل نقاش إلا من وجهة نظر أخلاقية تؤطره نظرة الإسلام إلى الشورى، و من ثم لا نجد بحثا خاصا بالشورى ولا بابا خاصا بالعدل بالمعنى السياسي الديني للكلمة⁽⁵⁾.

1) Damiron .ph. Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle. Tome premier. 3^e. Edition. librairie classique. Paris 1834. p5

2) زكي نجيب محمود، في فلسفة النقد، مرجع سابق. ص 182

3) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2007. ص 71

4) نفسه. ص 71

5) نفسه. ص 73

و لعله أمر طبيعي طالما أن السياسة كانت تمارس فقط باسم الدين و بمفاهيمه و مصطلحاته⁽¹⁾. فالخليفة هو خليفة الله في أرضه، و حكمه تحت مظلة الله، و من ثم كان مستبعدا أن تمارس السياسة على نحو مباشر تحددها علاقة الحاكم بالمحكومين، و تؤطرها إرادة الشعب الحرة التي يصبح الحاكم فيها مختارا من طرف الناس لا خليفة لله في أرضه. و حتى في مجال الفلسفة خاصة عند "الفارابي" فإنه لا يخرج عن النسق الذي سار عليه من كان قبله رغم تأثره بأفلاطون. فهو يتناول العدل ضمن آراء أهل المدن الجاهلة و الضالة الذين يعتقدون أن حياة البشر مطبوعة على "التغالب" و سعي كل طائفة إلى قهر الأخرى، و بالتالي فالعدل هو ما عليه طبائع الموجودات أي سعي كل منها إلى قهر الباقي⁽²⁾. يعني ذلك أن مسألة العدل لم تناقش في الثقافة العربية الإسلامية إلا على مستوى الأمير أو الخليفة، و من أجل إقرار حق الأمير في طاعة الرعية. و أن الديمقراطية كما نفهمها اليوم كانت غائبة تماما عن نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية. ولم يكن لها حضور في حقل تفكير مفكري الإسلام من متكلمين و فقهاء و فلاسفة و مؤلفين في الآداب السلطانية⁽³⁾. غير أن عدم قيامها في السابق لا يستتبع القول باستحالة تأسيسها من جديد. فتفكير أجدادنا الأوائل تحدد بمعطيات و أطر ثقافية معينة كانت فيه الديمقراطية من مجال "اللامفكر فيه"، أما اليوم فإن الثقافة العربية الإسلامية تتطلب الاحتكام إلى كل ما يؤكد إرادة الشعوب. فالديمقراطية اليوم ضرورة ملحة يقتضيها حل مشكلات كثيرة و خطيرة يعاني منها الوطن العربي. بل إن معالجة هذه المشكلات يتطلب مراجعة كثير من المنطلقات الفكرية و الممارسات العملية⁽⁴⁾.

صحيح أن الديمقراطية صعبة التحقيق في مجتمع متخلف، و لا يمكن أن تكون نزيهة على نحو تام، لكن النضال من أجلها ضرورة ملحة تقتضيها معالجة مشكلة الأقليات و التعصب الديني، و مشكلة الطائفية، يقول الجابري: « الديمقراطية السياسية إذا في الظرف الراهن هي رغم كل عيوبها ضرورة وطنية و لكنها أيضا و في الظرف الراهن كذلك ضرورة قومية، ذلك لأنه ليس هناك من طريق لتحقيق الوحدة العربية، سواء في أدنى صورها، أو في أعلى مراحلها غير طريقين: طريق القوة و طريق الإرادة الحرة»⁽⁵⁾. بل إن الديمقراطية هي الطريق الأمثل لمواجهة التحدي الإمبريالي بصورة جماعية.

1) نفسه. ص 75

2) نفسه. ص 78

3) نفسه. ص 75

4) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز الوحدة العربية، ط 2، لبنان 1990. ص 161

5) المرجع نفسه. ص 163

- الجابري وموقفه النقدي من التراث:

لعل مشروع الجابري الضخم تمثل في عملية الحفر التي قام بها في التراث، وفي الثقافة العربية الإسلامية، والتي تناولها في مؤلفاته الشهيرة: "تكوين العقل العربي" 1982، "بنية العقل الغربي" 1986، "العقل السياسي العربي" 1990، وكلها تندرج في سلسلة "نقد العقل العربي". وفيها حاول الجابري أن يؤسس لفلسفة نقدية تتناول التراث وفق منهج نقدي يرصد خصائص ومحددات العقل العربي. ولم يكن يهدف إلى بناء نسق فكري وفلسفي يطرق من خلاله قضايا نظرية، أو يقيم صرحا معرفيا معيناً، بل كان يوجه كل اهتماماته إلى "إعادة بناء الذات العربية" من خلال البحث في الطريقة المناسبة التي تجعل الفكر العربي المعاصري مستعيد ويستوعب الجوانب العقلية في تراثه ويوظفها توظيفاً جديداً، ولا يتم ذلك باستيراد أفكار، لأن كل تجديد لثقافتنا لا بد وأن يكون تجديدًا من الداخل⁽¹⁾. ولا يفهم أحد أن ذلك يتحقق بالانغلاق على الذات، بل بالانفتاح على الحداثة قصد نقدها والكشف عن نسبية شعاراتها. صحيح أنه ينظر إلى التاريخ نظرة كلية، ويؤمن بالتاريخ الكلي على غرار ما كان يؤكد "هيجل"، حتى أنه يمكن القول بنوع من التحفظ أنه تلميذ وفي لـ "هيجل"، لكنه يخالفه في الاقتراب من الواقع قصد تأسيس مبادئ المعرفة العربية، و"تحليل الأسس التي تستند إليها عملية تحصيل المعرفة"⁽²⁾، ومن ثم فإن صاحب مشروع "نقد العقل العربي" لم يكن يعنيه أن يؤرخ للعقل كمنتوج وكأفكار وكمعرفة. بل إنه يجاهر "بأنه اختار أن يكون تحليله تحليلًا ملموسًا لمعطيات ملموسة، وليس مجرد تحليل صوري"⁽³⁾.

الفكر العربي الحديث والمعاصر حسب الجابري هو في مجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية⁽⁴⁾. ولهذا السبب كانت قراءته للتراث قراءة سلفية. بمعنى أنها تقدر هذا الماضي وتنزهه عن كل الأخطاء، بل ترسم له صورة هي أبعد ما تكون عن الواقع. وأخطر من ذلك تبحث لها عن حلول جاهزة لمشاكل راهنة. ولذلك يعتقد الجابري أن أبحاثه تستجيب لحاجات عملية يفرضها وضع الذات العربية في الظرف الراهن. ولا يقتصر الأمر على التيارات الدينية بل يطال جميع التيارات الأخرى التي تبحث عن مشروع نهضتها في الماضي، سواء الماضي العربي الإسلامي أو الماضي الحاضر الأوروبي⁽⁵⁾. ومن ثم

1 (عبد السلام بنعبد العالي، سياسة التراث، دار توفيق للنشر، ط1، الدار البيضاء المغرب 2011، ص42)

2 (محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط9، بيروت 1986، ص555)

3 (المصدر نفسه، ص556)

4 (محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، ط6، المغرب 1993، ص19)

5 (نفسه، الصفحة نفسها)

كانت دعوة الجابري صريحة إلى إحداث القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، معتقدا في الوقت ذاته أن المسألة الأساسية هي نقد العقل لا استخدام العقل بطريقة دون أخرى. أي أن المشكلة ليست في اختيار منهج دون آخر "بل في فحص العملية الذهنية التي يتم بواسطتها استخدام العقل بهذه الطريقة أو تلك"⁽¹⁾. إن كل دعوة إلى تجديد الفكر العربي تبقى مجرد كلام فارغ لا قيمة له ما لم نقف على بنية العقل العربي منذ عصر الانحطاط إلى عصرنا هذا. لكن لا ينبغي فهم القطيعة مع التراث بمعناها اللغوي الدارج، بل يعني التخلي عن الرواسب التراثية في عملية الفهم، والتي منها القياس النحوي-الفقهي-الكلامي، حيث يتم التداخل بين الذات والموضوع، وهنا يحدث تشويه الذات أو انخراطها بشكل غير واع في الموضوع"⁽²⁾. يقول الجابري: «اندماج الذات في التراث شيء، واندماج التراث في الذات شيء آخر، أن يحتوي التراث شيء، وأن نحتوي التراث شيء آخر، إن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث. القطيعة التي تحولنا من "كائنات تراثية" إلى كائنات لها تراث، أي إلى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها، المقوم الجامع بينها في شخصية أعم هي شخصية الأمة صاحبة التراث"⁽³⁾.

2- محمد أركون:

الحقيقة أن كل فلسفة هي فلسفة عصرها، ولا يمكنها أن تلبي سوى الاهتمامات المتطابقة مع عصرها على حد تعبير "هيجل"⁽⁴⁾، وأنه لم يعد بالإمكان إحياء الفلسفات والأفكار السابقة لأن مفاهيمها وأشكالها لم تعد متناسبة مع وعينا. ولا يمكنها أن تقدم أجوبة على الأسئلة التي نطرحها عليها اليوم، لأنه كان لها حاجات أخرى. بل لا ينبغي لنا أن ننشد حلولاً لعصرنا في فلسفة "أفلاطون" مثلاً أو فلسفة "الفارابي" مهما يكن كمالها. وهذا تماماً ما يمكن أن يتأطر به "محمد أركون" الذي يمكن القول وبحق أن رفضه لكثير من الحلول المقدمة لمشاكل الوطن العربي كان من منطلق هذه القناعة.

إن آراء محمد أركون الجريئة و"الخطيرة" في مشروعه الكبير وبرنامج الضخم ناتجة عن تفحص وبحث متعمق قصد فهم كل المنتجات الثقافية العربية. ليس فقط من أجل إحيائها وبعثها من جديد كما درج عليه بعض المفكرين، بل لإعادة تشخيص

1 (المصدر نفسه. ص 20)

2 (المصدر نفسه. ص 21)

3 (نفسه. الصفحة نفسها)

4 (هيجل. محاضرات في تاريخ فلسفة. ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 1، بيروت 1986. ص 125)

حالة الأمة كما كانت عليه في صحتها ثم في مرضها بعد ذلك، ومحاولة فهم خطابها بعيدا عن إقحام الآخر ممثلا في الغرب. بل إنه يرفض أن نقابل الإسلام بالغرب، لأن الإسلام دين أما الغرب فهو مفهوم يدل على فضاء جيو-سياسي و ثقافي محدد⁽¹⁾، وبعيدا عن فكرة المؤامرة الغربية الأبدية على العرب و الإسلام. وهي فكرة - هكذا يصفها فؤاد زكرياء- أقنعنا بها أنفسنا واسترحنا إليها لأنها تؤدي في حياتنا مجموعة من الوظائف المفيدة، وتعطينا من مواجهة عيوبنا وتعطينا إحساسا جميلا بالأهمية⁽²⁾.

و يجاهر أركون بأن برنامجه يختلف عن كثير من المفكرين، يقول: «إن هذا البرنامج يختلف عن برنامج بروكلمان و فؤاد سيزغين المتمثل فقط في جرد المؤلفات العربية و إحصائها، إنه برنامج نقدي بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيكي و المؤسساتي و السياسي الذي فرض عن طريق ما كنت دعوته بالظاهرة القرآنية و الظاهرة الإسلامية»⁽³⁾.

- نحو منهجية معاصرة لفهم الفكر الإسلامي:

الحقيقة التي لا ينكرها أحد أن المجتمع المعاصر ينتج خطابات مخالفة لطبيعته لأنه يعيش تحت وطأة الضغط السياسي من جهة، وتحت تأثير التخلف من جهة أخرى. و بالتوازي مع حالة البؤس الفكري الذي ينتشر بين مثقفي العرب خاصة أولئك الذين يخرجون دائرة المشاكل عن المجتمع لإلحاقها بأيادي خارجية لا دخل للأمة فيها، فإن هناك جهد منظم يبذله "أركون" ليفحص أزمة المجتمع في عمقها. ولعل ما يقلقه في هذه المهمة الشاقة أنه غير مسموح للمجتمعات العربية الإسلامية أن تنتج تاريخها الخاص كما تشاء، و طبقا لمعطيات تراثها وإمكانات حاضرها⁽⁴⁾. خاصة و أن لنظرة الغرب قيمة كبيرة في ذلك، سواء كانت سلبية أو إيجابية. إن مشروع "محمد أركون" يهدف كما يعترف هو نفسه بأنه قراءة لماضي الإسلام و حاضره من خطابات المجتمعات الإسلامية و العربية و حاجياتها الحالية، وهو يسعى إلى إثارة اهتمام الجمهور على اتساعه⁽⁵⁾. بل إن

1 (محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط2 دار الساقى بيروت 1995. ص 27

2 (أنظر مقالة الدكتور فؤاد زكرياء بعنوان الغرب ذلك المتأمر الأزلي، كتاب العربي 49، الإسلام و الغرب، عدد يوليو 2002، الكويت

3 (أنظر مقالة محمد أركون بعنوان المنهجية المعاصرة و الفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 32 تشرين الأول 1984 مركز الإنماء القومي، بيروت

4 (المقال نفسه

5 (أنظر محمد أركون، الفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر. ص 32

أركون يصرح بأن هذا المشروع هو في حد ذاته "علم جديد" قام بتدشينه منذ بضع سنوات، وقد سمّاه "الإسلاميات التطبيقية". وموضوعاته تساعد على فهم قضايا الدين والفكر والثقافة في المجتمعات العربية المعاصرة. وإن كانت كثيرا من الآراء الرافضة له والمنتقدة لأفكاره "فلأن اللغة التي يتكلم بها ليست على قدر عال من الوضوح"⁽¹⁾.

يلاحظ "محمد أركون" أن هناك تواطئا إيديولوجيا بين المسلمين والمسيحيين الغربيين، فالمسلمون واليهود والمسيحيون يعرفون أن العقائد والتحديدات القاطعة تؤبد تلك الانقسامات الخطيرة بينهم والتي تقود عادة إلى الصراعات العنيفة الجارية، والاستبعاد المطلق لكل طرف تجاه الطرفين الآخرين، "لذلك يفضلون المحافظة على فعاليات الخطاب التبريري لكل طائفة بدلا من فتح فضاء جديد للعقلانية"⁽²⁾. وينتقد "محمد أركون" نظرة الغرب إلى المسلمين إذ تنحصر عادة في الحركات الأصولية المترتبة، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يؤكد وجود مؤامرة صمت يجب إدانتها، والتي يقوم بها كل المراقبين الغربيين للإسلام المعاصر بمن فيهم "علماء الإسلاميات" (ويعني بهم المستشرقون)، أي أن الصمت عن وجود فئات أخرى في المجتمعات الإسلامية غير هذه التيارات الإيديولوجية والإسلاموية. ويتساءل أركون: لماذا تحصى كل الكتب التي تستخدم أسلوب التبرير أو التهجم بنجاح ساحق في أوساط المسلمين؟ وبالمقابل لماذا تحصى الكتب التي تعزو للإسلام كل أنواع الخلط والأغاليط والعنف بنجاح كبير في الغرب؟ هكذا يؤكد مفكرنا أن كلا النجاحين يتضامنان ويتواطئان في ممارسة عملية التلاعب الإيديولوجي⁽³⁾. و أشد ما يدعو إلى الغرابة أن الدراسات العلمية والنقدية النادرة عن الإسلام تمر دون أن يشعر بها أحد، أو أن تحصى بعناية سواء من طرف المجتمع الأوروبي أو المجتمع الإسلامي. ويأخذ على المستشرقين سوء فهمهم لكثير من القضايا المتعلقة بالإسلام وتراثه. بل إن الغرب يتناول تراث المسلمين بنوع من التعالي الذي يصبح فيه ينظر إلى نفسه بمنظار السيد الذي من حقه أن يحاكم الآخرين، "إنه السيد الذي يعلو على الجميع"⁽⁴⁾. وهو ما يجعله بعيدا عن بلوغ حقائق موضوعية ومعرفة صحيحة بالمجتمعات الإسلامية أو بغيرها. ولعل هذا ما تناوله كذلك الفيلسوف الألماني "شبنغلر" (1880-1936 م) الذي يرى أن الغرب يعتبر نفسه مركزا لكل الحضارات ومحورا تدور حوله كل الأفلاك الأخرى. إن المستشرقين حسب أركون يكتفون بملاحظات عامة حول حصول ظاهرة معينة

1) نفسه. ص 31

2) المصدر نفسه. ص 33

3) نفسه. الصفحة نفسها

4) نفسه. ص 34

ولا يتجاوزون ذلك إلى البحث عن الأسباب العميقة التي أدت إليها. ويضرب على ذلك مثال حصول تصفية للموقف الإنساني في الساحة الإسلامية، ولكل الأعمال الفلسفية والعقلانية التي كانت قد ازدهرت في القرنين الثالث والرابع للهجرة⁽¹⁾. فيلاحظ وجود دراسات سوسيولوجية جادة توضح النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي بعيداً عن المفهوم الديني، خاصة ما تعلق بما قدمه "التوحيدي" من خلال مقولته الشهيرة "إن الإنسان أشكل عليه الإنسان"⁽²⁾. وليس الأمر مقتصرًا على التوحيدي فقط "بل نجد لدى "ابن سينا" بذورا فلسفية وأعدة بنزعة إنسانية جديدة وشديدة الانفتاح"⁽³⁾. وهي نزعة لا تلغي العقل بل تؤكد من أجل استقلاله الذاتي كما تعترف بالدين وبحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم عللا التجريب والعيان⁽⁴⁾.

إن ما يدعو إليه "أركون" هو ضرورة خلق منهجية جديدة معاصرة لتناول التراث الإسلامي، "لأن نكبات العقل العربي الإسلامي الجديدة هذه تستحق دراسة وتفحصا طويلا"⁽⁵⁾، دراسة ليس بمقدور شخص واحد أن يقوم بها، كما ليس بمقدور مقال واحد أن يجيب عنه. ثم لأن الدراسات الحالية قائمة على أسس "دوغمائية" بعيدة عن المناهج العلمية. فما يقدمه أساتذة أصول الفقه اليوم في كليات الشريعة تتلخص في التجميع والتلفيق والتكرار "السكولاستيكي" لبعض الكتب المدرسية الكلاسيكية⁽⁶⁾. وهنا تظهر الحاجة الملحة إلى نقد العقل الإسلامي كخطوة أساسية وأولية سابقة لكل جهد. ومن الطبيعي أن تؤدي الدراسة النقدية إلى زعزعة أركان السلطة ونزع الشرعية عن جميع المؤسسات⁽⁷⁾.

خلاصة:

نلاحظ أن "أركون" و"الجابري" يتفقان في المنهجية التي يمكن من خلالها تحديد مفهوم العقل الإسلامي أو العربي. بوصفهما بنية، أو إبستيمية، أو نظام الفكر، لكن مع ذلك اختار أركون تسمية العقل بـ "الإسلامي"، واختار "الجابري" في المقابل تسمية العقل

1 (محمد أركون، نزعة الإنسية في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط1، بيروت 1997، ص 15

2 (المصدر نفسه، ص 18-19

3 (نفسه، ص 20

4 (نفسه، الصفحة نفسها

5 (مقالة محمد أركون بعنوان المنهجية المعاصرة و الفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 32، بيروت 1984

6 (المقال نفسه

7 (محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط2، بيروت 1996، ص 89

بـ"العربي". والواقع أن هذا الاختلاف في التسمية أمر مقصود وليس عفويا، وهو ما يجعلنا نفرق بين طبيعة المشروع النقدي عند "محمد أركون" والمشروع النقدي عند "محمد عابد الجابري". فالعقل الذي يريد "أركون" أن يقوم بنقده ودراسته هو "العقل الديني"، أي "العقل الخاضع للوحي، ويُقر بأنه إلهي، وأن دوره ينحصر في خدمة الوحي أي فهم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد. وهو بهذا المعنى موضوع "أركون"، بخلاف العقل العربي، الذي هو في الغالب ما يُعبّر عنه باللغة العربية دون النظر إلى طبيعة الفكر المتأثري عنه والمتحد به. ولذا يدخل فيه المسيحيون واليهود وغيرهم ممن أنتجوا علوماً ومعارف وأدباً وشعراً باللغة العربية داخل محيط الثقافة العربية؛ لكنهم في نفس الوقت كانوا خارج العقل الديني الإسلامي، لهذا السبب يفضل "أركون" استعمال مفهوم العقل الإسلامي على العقل العربي. لقد اهتم "أركون" بنقد الأدوات المنتجة للعقيدة الإسلامية بينما اهتم "الجابري" بنقد الأدوات المنتجة للمعرفة بشكل عام في اللغة العربية. فلم يكن للجابري طموح في إحياء أو إنشاء علم كلام جديد بل كان المساهمة في إعادة بناء الذات العربية وهي المهمة المطروحة في الظرف الراهن، لذلك اختار النقد الذي يتناول المعرفة لا العقيدة. لكن أركون يعتقد أن عملية نقد العقل العربي لا يمكن أن تكون إلا نقداً لاهوتياً، لأن العقل العربي في أساسه هو عقل ديني، بل إنه لم يتجاوز بعد المرحلة الدينية من الوجود.

ويمكن القول أخيراً أن الفارق الجوهرى بين مشروع أركون ومشروع الجابري أمر ظاهر، فأركون لم يتوقف عند نقد الأنساق الفقهية والمنظومات التراثية كما فعل الجابري أي نقد الثقافة العربية الإسلامية، وإنما تجاوز إلى أبعد من ذلك؛ إلى العقل التأسيسي كما يسميه، أي إلى موضوع الوحي والقرآن.

قائمة المراجع:

1. ألبرت شفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1980
2. أبو يعرب المرزوقي، طيب تيزيني، أفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر المعاصر، ط1، دمشق 2001
3. زكي نجيب محمود، في فلسفة النقد، دار الشروق، ط2، بيروت 1983.

4. Damiron .ph. Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle. Tome premier.3^e.Edition. librairie classique. Paris1834
5. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2007
6. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز الوحدة العربية، ط2، لبنان 1990
7. عبد السلام بنعبد العالي، سياسة التراث، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء المغرب 2011
8. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط9، بيروت 1986
9. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، ط6، المغرب 1993
10. هيجل. محاضرات في تاريخ فلسفة. ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 1986
11. محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط2 دار الساقى بيروت 1995
12. مقالة الدكتور فؤاد زكرياء بعنوان الغرب ذلك المتأمر الأزلي، كتاب العربي 49، الإسلام والغرب، عدد يوليو 2002، الكويت
13. أنظر محمد أركون، الفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
14. مقالة محمد أركون بعنوان المنهجية المعاصرة والفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 32 تشرين الأول 1984 مركز الإنماء القومي، بيروت
15. محمد أركون، نزعة الإنسية في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط1، بيروت 1997

16. محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط2، بيروت 1996